

# もうひとつのモダニティ

## ——中野剛充さんの博士論文構想を読む

坂口 緑

### 1. はじめに

中野剛充さんに初めてお会いしたのは、中野さんが東京大学文学部社会学専修課程を修了する直前、総合文化研究科関連社会科学専攻の大学院進学を希望して山脇直司先生のゼミに参加した1994年の春だった。当時の中野さんは社会学を専攻しながら徐々に社会思想史への関心を深め、ドイツ近現代哲学や政治思想を研究したいと大学院に入ってきた。同じ頃、大学院に在籍していた筆者と中野さんとは研究関心も近く、とりわけ1995年から始めた「テイラー研究会」とおして実に20年近くのあいだ、哲学や政治思想をとともに学んできた。

「テイラー研究会」は、小さな勉強会として始まった。当時、超域文化研究科で開講されていた門脇俊介先生が担当する現代哲学の授業で、チャールズ・テイラーの論文「行動を説明する」(Taylor [1964])を読むことになった。授業に出席していた中野さん、関連社会科学専攻博士課程に在学中だった橋本努さん、教育学研究科の斉藤直子さん、そして筆者の4名で、テイラーの他の著作も読もうと、週に1回、相関院生室に集まった。授業以上に熱心に勉強会を開いたのは、本格的に『自我の源泉』(Taylor [1989=2010])を読み始めてからだ。アリストテレスからアウグスティヌス、デカルト、ロック、ヒューム、カント、ヘルダー、フィヒテ、フンボルト、ヴィトゲンシュタイン、レヴィナス、フーコー、ハーバーマスと近現代の哲学史を一挙に駆け抜ける巨大な書を前に、私た

ちは思想史を学び、議論した。テイラーの著作を一通り読み通したのは、中野さんが関心を寄せていたウォルツァー、サンデル、マッキンタイア、ベラーといったコミュニタリアニズムの系譜に連なる思想家の著作を読む研究会として、また、ロールズ、ドゥオーキン、キムリッカといった現代政治思想の代表的な論者の著作や論文を読む研究会として徐々に学内外に多くの参加者を得るようになっていった。

中野さんはいつも研究会の中心を担い、誰よりも熱心に議論を引っ張った。その成果は、修士論文「チャールズ・テイラーの『近代-自己-共同体』論」(中野 [1997])に明らかである。この修士論文は、のちに『テイラーのコミュニタリアニズム：自己・共同体・近代』として勁草書房より刊行され、版を重ね、その後の政治思想研究に大きく貢献している(中野 [2007])。

2013年9月8日、思いがけず急性くも膜下出血で逝去した中野さんについて、過去形で話を進めることは、筆者にとって今でも容易ではない。しかし、中野さんが生前暮らした我孫子のマンションを何度か訪れ、残された膨大な文献やメモを整理しながら、中野さんが考えていたことを少しでも明らかにするのが残された者の役割なのかもしれないと考えようになった。中野さんは最期まで、博士論文の作成を願っていた。テイラーが京都賞を受賞した2008年以降はその思いをさらに強くし、研究会とともに主催していた橋本さんと筆者のもとには、10通近くの博士論文構想に関するメモがメールで届け

られた<sup>(1)</sup>。また、2010年5月に開催された現代規範理論研究会では、それらをまとめあげた構想を報告している<sup>(2)</sup>。本稿ではこれらの残された手がかりから、中野さんの思索の跡を再構成したい。

## II. 『自我の源泉』から『世俗の時代』へ

2008年12月に送られてきた最初の博士論文構想のタイトルは「チャールズ・テイラーの宗教哲学」だった。テイラーの著作『世俗の時代』(Taylor [2007])の刊行をうけ、テイラー哲学の範囲が、政治哲学の枠に収まりきらないことをあらためて論じようとしていた。中野さん自身は深刻な体調不良が続いていたが、本人の強い希望もあり、テイラー研究会を再開した。研究会では、橋本さんや筆者のほか、相関社会科学専攻の山田陽さん、桑田学さん、福原正人さんらとともに、『世俗の時代』を読み進めた。2008年、テイラーが稲森財団の京都賞(思想・芸術部門)を受賞した際にはシンポジウムにパネリストとして招聘され、「A Secular Ageとその後——近代化と世俗化——」と題するワークショップに参加した(稲森財団 [2009: 216-220])。

中野さんはテイラーの著作から「世俗化」を次のように読み取っている。

テイラーはまず、「世俗化(secularization)」の意味を三つに分ける。第一のものは、単純に、「政教分離」と呼べるもの、つまり宗教の私化(privatization)である。第二の定義は、宗教的実践の衰退である。第三の、そしてテイラーが最も重視し、『世俗の時代』のメイン・テーマとするのが、「信仰の条件(conditions of belief)の変化」である。テイラーは問う、「西欧世界において、西暦1500年においては神を信じないことが事実上不可能であったのにもかかわらず、西暦2000年に

においては多くの者にとって不信仰が容易なもの、さらには不可避なものとなったのはなぜか?」。信仰の条件の変化としての世俗化は、神への信仰がunchallengedであり、神を信じないことが現実に不可能であった社会から、どれほど敬虔な信仰者にとっても、信仰が人間の多様な選択肢の一つとなる社会への移行である。少なくとも19世紀半ば以降は、神への信仰は自明の公理ではなく、他にもオルタナティブが存在するのだ(中野 [2008a: 1])。

政治学の教科書などでは世俗化を政教分離と説明するのみで終わっている場合が多いが、テイラーが着目するのは、なぜ21世紀を生きる人間にとって「不信仰」が「容易なもの」となっているのかという点だった。中野さんもこの問いを重視し、それまで不可能だった、「信仰」を選択肢として受けとめる時代がどのように登場したのかを、テイラーに沿って追っている。

中野さんによると、テイラー哲学においては、近代という時代の特性(以下、モダニティ)は、次の五つのモメントをめぐる評価によって異なってくる(中野 [2010a: 2-3])。第一に(1)キリスト教的有神論、第二に(2)功利主義につながるようなラディカル啓蒙主義的科学主義、第三に(3)自律を定立するようなカント的啓蒙主義、第四に(4)ロマン主義的表現主義、第五に(5)内在的反-啓蒙ともいえるネオ・ニーチェ主義である。オーソドックスな進歩史観では(2)、すなわちラディカル啓蒙主義的科学主義が、ハーバーマスの近代主義では(3)、すなわちカント的啓蒙主義の「自律性」が、ポスト・モダン思想では(5)、すなわちネオ・ニーチェ主義が、それぞれ近代の中心をなすと考えられてきた。また、テイラーの各著作を見てみると、『ヘーゲル』(Taylor [1975])では、(2)と(3)に加えて(4)のロマン主義的表現主義が、『自我の源泉』では、(1)と(3)、そして(4)のロマン

主義的表現主義が、『世俗の時代』では、(1)と(3)と(5)がそれぞれ論じられている。

テイラー哲学について、中野さんは次のように指摘する。テイラー哲学の最大の特徴は、「(1)のキリスト教の観点を保持すること、(4)のロマン主義のモメントを全面的に拡大し、それらを西洋精神史の『基軸』として、物語を構成してゆくこと」にある(中野 [2010a : 3])。『極めて重要なことは、各著作によって、それぞれのモメントの地位や評価が変化していることである。この論考(博論構想=引用者補足)の目的は、この五つのモメントの布置連関を一つのフレームワークとして、テイラー哲学の全貌を明らかにしようとするものである』(中野 2010a : 3下線原文)。

哲学、絵画、音楽、文学といった書かれた素材をたどった『自我の源泉』においてテイラーが指摘したのは、たしかに「ロマン主義的転回」とも言える「自己 (self)」という考え方の発見と定着だった。これは、ロマン主義時代以降の人間にとって、とくにその自己をめぐる理解に決定的な影響を与えており、政治思想においても、現在、多くの社会で喫緊の課題である多文化主義に対する理解に大きく貢献した。それに対し、『世俗の時代』で焦点化されるのは、人間が神の存在をめぐる闘わせた精神史であり、「神の存在が否定しがたかった時代」に、人が宇宙や世界や社会をどのように解釈してきたのかという論点である。それまでの著作と比較すると、『世俗の時代』によってあらためてスポットが当てられたのは、多くの現代思想がほとんど顧みてこなかった、キリスト教的有神論が時間をかけてたどる理神論 (Deism) をめぐる解釈の変化だった。宗教改革以降、「日常生活の肯定」が人間の暮らしの中に徐々に広まり「社会的想像力 (social imaginary)」が変化した結果、人間ははじめて自らの手で社会を変革する力を手に入れた<sup>(3)</sup>。このモメント

が、テイラーの考えるモダニティを明らかにするために不可欠だと中野さんは確信していたようだ。

### III. モダニティをめぐる相違

では、テイラーの考えるモダニティとは何か。中野さんは、テイラー自身もモダニティ解釈をめぐる「ライバル」と見立てる (Taylor [1992 = 2010 : ix = i]) 3人の思想家、すなわちミシェル・フーコー、ユルゲン・ハーバーマス、そしてアラスデア・マッキンタイアと比較している。

近代を「従順な身体」を作り出す規律-訓練型権力による支配としたフーコーは、モダニティには否定的である。あらゆる道徳的問題に対して一貫性をもった解決を導き出すことができない近代の啓蒙のプロジェクトは失敗におわり、われわれには「ニーチェかアリストテレスか」という問いが突きつけられていると見るマッキンタイアもまた、モダニティには否定的である。それに対しモダニティに肯定的なのが、ハーバーマスであり、テイラーである。しかし、コミュニケーション的理性によって、生活世界と個人の自律性の解放を目指すハーバーマスと異なり、テイラーは、真正さ (authenticity) を獲得してきた人間の自己をその不可避の善性ゆえに肯定する。否定派も肯定派も理由があまりに異なるため、四者を並べて比較するのは難しい。そこで中野さんはこの比較に「コミュニタリアン」かどうかという軸を導入し、次のようにあえて「極度に単純化」している。

極度に単純化すると、

1. 「モダニティ」に肯定的か否定的か
2. コミュニタリアニズムに肯定的か否定的か

モダニティに肯定的かつコミュニタリアン：  
テイラー

モダニティに肯定的かつ非コミュニタリアン  
(リベラル)：ハーバーマス

モダニティに否定的かつコミュニタリアン：  
マッキンタイア

モダニティに否定的かつ非コミュニタリ  
アン (ポスト・モダン)：フーコー (中野  
[2010a：4])

この図式にしたがうと、テイラーの特徴は、「モダニティに肯定的かつコミュニタリアン」ということとなる。先に挙げた五つのモメントに引きつけると、テイラーは、「(4)ロマン主義的表現主義」に肯定的で、かつ、「(1)キリスト教的有神論」に由来する「コミュニタリアン」的要素を保持していると説明することができる。

ただし、ここで中野さんが何を指して「コミュニタリアン」と言っているのかはさほど明確ではない。上の単純な図式を見ると、単にテイラーの特徴を示すために、ライバルたちと並べてみせているだけのようにも見える。たしかに「コミュニタリアン」については一般に、共同体を重視する立場であり、権利よりも善を優先し、共同体内部の善の構想を保持する立場だと説明される。そしてそのような特徴はしばしば、「個」を抑圧しかねないとの理由でリベラリズムからの批判にさらされてきた。しかし、中野さんがテイラー哲学から引き出しているのは、「共同体」や「善」を独善的に優先するという単純な論理では説明されない、もっと深い考察であると筆者は考える。

中野さんは、人権と共同体の関係を論じた2010年の論文で、ホロコーストと全体主義についてのアレントの議論を考察しつつ、コミュニタリアニズムの共同体について記している(中野 [2010b：223-242])。そのなかで中野さんが強調するのは、コミュニタリアニズムを特徴づけるのはホロコーストの記憶を「人種-国家」へと回収しようとする論理を乗り越

え、「個」が別の次元で繋がる、善だけではない「苦しみや悲しみを分かち合う」記憶の共同体だ、という点である<sup>(4)</sup>。共同体の中に埋め込まれた個人が、どのようにしてその枠組みから自由になり、それでもなお善や苦しみや悲しみの構想に繋がり、それを引き受けることができるのか。これは、それまで不可能だった、信仰を選択肢として受けとめる時代に、「生」を肯定しつつも、なお人間は「十全性 (fullness)」を求めることが可能なのか、という問いに置き換えられる。中野さんはこのように、人間が十全性を求める態度を「コミュニタリアン」的要素だと考えていた。

このような解釈はたしかに、『自我の源泉』からだけでは引き出せない。『自我の源泉』では、第五部になって唐突に有神論的言説(例えば「エピファニー」)が出現し、読者を戸惑わせた(Taylor [1992=2010：456-493=508-550])。しかし、『世俗の時代』では宗教革命を経て、宇宙観、世界観、社会観における有神論的な観念や理神論が幾多の挑戦を受ける過程が描かれる。決定的なのが18世紀の「摂理的理神論 (Providential Deism)」の登場である。ここにおいて「神の人間に対する設計が、神が人間の幸福と良き生のためにプランした生活における秩序を実現することにまで縮減され」(中野 [2010a：16])、十全性への希求が「神への参照なしに、かわって純粋に内-人間の能力に領域の内にアイデンティファイされるようになった」という(中野 [2010a：16])。そしてそれは19世紀末、ニーチェが登場したのち「排他的ヒューマニズム」、すなわち人間中心主義的な世俗主義に道徳のすべてを求める立場へと変容し<sup>(5)</sup>、生の価値が肯定され、「神の諸目的が、『人間の生を維持する』という一つの目的に限定される」ことすら起こるようになる(中野 [2010a：17])。そして20世紀半ば以降の「真正さの時代」においては、表現主義的



個人主義が登場し、自己の感情の価値が肯定され、「自身を突き動かしインスパイアするスピリチュアリティに固執しないことは、誤りであり、馬鹿げていて、矛盾すること」となる（中野 [2010a : 18]）。いつの間にか、十全性への希求が、人間中心主義的で人間-内在的なものへと変化したのである。十全性への希求を重視する「コミュニタリアン」テイラーは、そしてその視点を引き継ぐ中野さんは、このように変化を説明しながらも、それに完全には同意しない。なぜならこの変化は、後述のような「圧力」を生み出し、現代社会に大きな影を落としているからである。

#### IV. 交錯する圧力

『世俗の時代』の終盤において、テイラーは十全性の希求の困難さについて論じている。テイラーによると、現代社会には十全性に関してきわめて不十分な参照点しか残されていない。それが現代社会を生きる人間にとって大きな道徳的困難となっている。テイラーはこのような参照点の貧困によって生じる道徳的苦境を「交錯する圧力」と呼ぶ（Taylor [2007 : 595]）。

宗教改革後、「日常生活の肯定」を経て人間中心主義的思考がもたらされるようになった脱魔術化された社会では、世界の端々に埋め込まれていた信仰が失われ、原理主義か物質的な世俗主義のみが発達する。その結果、現代社会では、十全性への希求を満たそうとしても、信仰と不信仰とのあいだで、常に極端な参照点しか与えられない。極端な、というのは、たとえ正統派の宗教においても強く排他的な原理主義に傾かないと十全性の希求が裏付けられないと思いつく信仰者の立場か、十全性を求める人間の道徳的希求を忌避し物質主義的無神論のなかで息を潜めるといった不信仰者の立場しかない状況である<sup>(6)</sup>。けれどもテイラーはどちらにも与しない。「あらゆる人間生活の生存可能な理解に

おいて、その生を善く、全体的で、適切で、実際そうあるべきとされるあり方が存在しなければならぬ。そのようなものが全く欠けているならば、私たちはみじめで、耐えがたい絶望状態におかれるであろう」からである（Taylor [2007 : 595]）。

テイラーによると西欧社会の著しい特徴は、「単に宗教的信仰や実践が衰えたというだけでなく、異なる宗教的な立場がそれぞれ脆弱化したことにある。そのため、「文化全体が、閉じられた内在性の物語の引力と、その不適切さの感覚のあいだで『交錯する圧力（cross-pressure）』を経験している」のである（Taylor [2007 : 595]）。

「交錯（cross）」の語には、テイラー自身のゆらぎが込められている。たしかにテイラーは、生の価値の肯定という意味において、ある種のモダニティが達成してきた成果を高く評価する。けれどもそれは同時に「息を詰まらせるもの」でもあるという。中野さんはテイラーの言葉を次のように引用する。

生（活）の実践的な優位性は、人類にとって大きな獲得であり、啓蒙主義の自己-物語にはいくつかの真実が含まれると考える（近代の非信仰が摂理に基づくものと言いたい欲求にさえ駆られる）。しかし、にもかかわらず、排他的ヒューマニズムによる形而上学的な生の優位性は誤りであり、息を詰まらせるものstifingであり、その支配の継続は[啓蒙主義によってもたらされた生の]実践的優位を危険にさらすことになると考える（Taylor [2007 : 637]；中野 [2010a : 19]）。

テイラーはこのように、生の優位性を十分に認めながらも、それが「排他的ヒューマニズム」に依存することを警戒する。なぜか。なぜなら「排他的ヒューマニズム」が「ヒューマニ

ティに本質的なものと衝突したり、切断したり、否定したり」しながら、暴力で非本質的なものを排除することによって成立すると考えるからである (Taylor [2007: 637])。人間中心主義的な立場から権利と幸福への強力で普遍的コミットメントを肯定し、生きていくこと自体を全面的に肯定するという立場は、暴力への展開を回避するという意味でも、支持すべきアイデアかもしれない。ただそれが、人間-内在的なレベルにおける道徳的希求において実現できるのかどうかは明らかではない。テイラーは、このような現代社会にかかる圧力に対し、慎重に限定した解答案を用意する。それは、カトリック教徒として可能かつ必要なこととしての「回心」および「コミュニケーション」の重視という、きわめて伝統的で正統な信仰の回復である<sup>(7)</sup>。

このようなテイラー哲学の再構成を経て、中野さんは、『世俗の時代』に次のような長所を見出し評価している。すなわち、通俗的に語られてきた世俗化の過程に対し、理神論の変化などあらたな物語を構築している点、『自我の源泉』が「自己」の物語を取り扱っていたのに対し、「社会 (的想像力)」の変化を物語化している点、『自我の源泉』では唐突な主張で終わっていたキリスト教徒からの視点を、ある程度の一貫性をもって提示している点、そして、現代の「交錯する圧力」とジレンマを、信仰者の視点から鋭く分析している点である (中野 [2010a: 7])。しかし、同時に次のような短所も指摘する。すなわち、「ロマン主義的表現主義」に対し、むしろ「圧力」を生み出すという点で否定的な評価へと変化している点、そして、カトリック信者以外の不信仰者の世界に対し、悲観的な視点を提示している点である。加えて、これだけ丁寧に人間の精神史をふり返りながら、20世紀以降の世界が経験してきた戦争やファシズムという圧倒的な暴力とその繰り返しに対し、道徳的苦境という観点からのみ加えられる考察

にも違和感を表明している (中野 [2008b: 10-11]; 中野 [2010a: 7])。

だからこそ、中野さんはテイラーが構想したモダニティを、別の観点から再構成することを望んでいた。中野さんの2010年のレジュメは、次のような指摘で終わっている。テイラーも認めるとおり現代社会は「破断したfractured表現主義的文化」に覆われており、そのため、「信仰に対して極めて不寛容inhospitableである」。さらに、われわれの世界はイデオロギー的に断片化されて」いる (Taylor [2007: 727]; 中野 [2010a: 20])。そうだとすると、苦境に対して部分的な解答しか与えてくれないテイラーと、道徳的希求に関して全面的な次元を重視するコミュニタリアンとしてのテイラーを架橋する必要があるのではないか、と。博士論文構想の最終部分には次のようなメモが残されている。

- ・ 結論は何か？
- ・ situated reason, reflective emotion and open community
- ・ カトリックとしてのテイラーと、コミュニタリアンとしてのテイラーを架橋すること。現代資本主義的リベラル・デモクラシーにおける宗教とコミュニティの問題は日本人も真剣に考察すべき問題ではないか。(中野 [2010a: 20])

## V. おわりに

2007年に刊行された『テイラーのコミュニタリアニズム』の結論部分において、中野さんは、アメリカの黒人解放運動家マルコムXの自伝を引用し、テイラーの西欧近代に依拠したモダニティに対する「信頼と信奉」に疑問をなげかける。合衆国や宗教集団からいったん疎外されたマルコムが、メッカを巡礼し、アラーへの信仰を深めるなかで、かつては敵としか思えなかつ

た「白人」に対する兄弟愛を獲得したとの告白は、『自己』と『言語』と『共同体』と『ネイション（民族・国家）』の、自明的な連続性を前提に進むテイラーの「善の歴史」からは逸脱している（中野 [2007:143-149]）。マルコム物語は、一方でテイラーの自己論を傍証し強く肯定するにもかかわらず、他方でその政治論が前提とする自己、言語、共同体、ネイション（民族・国家）の連続性に破綻をもたらす。中野さんは次のように述べる。「マルコムの伝記物語は、テイラー的な自己ないしアイデンティティが、その可能性の徹底的な追求によって、テイラーの理想とするポリティクス（言語・コミュニティ・ネイションの政治）を超越

した地平に到達する可能性を示している」（中野 [2007:149]）。

ある意味で、この「可能性」を見出そうと新たにテイラーの著作群に挑んだ成果が、ここに残された博士論文構想ではないだろうか。人間の「生」の価値を肯定しつつ、「十全性（fullness）」をどのように求めることができるのか。「situated reason, reflective emotion and open community」。今となつてはこの断片的な言葉から想像することしかできないが、最後のメモは、「コミュニタリアン」である中野さんが描き出そうとしていた、もうひとつのモダニティであると思えてならない。

## 註

1. 筆者は2008年12月1日から2010年5月16日までのあいだに少なくとも8つの博論構想に関するファイルを受け取っており、「博士論文構想：チャールズ・テイラーの宗教哲学」と題されるレジюмеは001から002までのバージョンが、また「チャールズ・テイラーの社会哲学研究」と題されるレジюмеは003から007までであるが、本稿では内容の大きく異なる2種類を参照し、以下では前者を中野 [2008a]、後者を中野 [2008b] と記した。また本稿は、現在も続く「テイラー研究会」での議論に多くを負っている。
2. 2010年5月15日に政治思想研究者の集まりである「現代規範理論研究会」で発表されたのが「テイラーの社会哲学研究——“西欧近代”をもう一度問いなおす——」であった。これが最新で完成型に近い構想である。以下では中野 [2010a] と記した。このレジюмеに示された博士論文の目次案は、不完全なものではあるが次のとおりである。

はじめに

第一章：表現-解釈学的コミュニタリアニズム——バーリン、マッキンタイア、テイラー

第二章：“近代”のモメント——啓蒙主義、カント主義、ロマン主義的表現主義

第三章：「世俗化」の物語——『世俗の時代』第四部まで

第一節：「世俗の時代」とはいかなる時代か？

第二節：「宗教改革」がもたらした「社会的想像力（social imaginary）」の変化

第三節：「理神論Deism」の再解釈

第四節：ネオ・デュルケーム主義と68年革命

第四章：「交錯する圧力（cross-pressure）」——『世俗の時代』第五部——

第一節：「内在的枠組み（immanent frame）」と「交錯する圧力（cross-pressure）」

第二節：現代世俗世界のジレンマ

3. 『宗教改革』は人間の意識を『あの世』から『この世』、高次の宗教的儀式から日常生活の内部（「日常生活の肯定」）へ向け、自らの手で社会を改革するエネルギーを生み出した。『社会的想像力（social imaginary）』の概念：テイラーは、17世紀英国に始まり、現代に至るまで、ラテン語キリスト教圏を支配してきた四つの『近代の道徳的秩序（Modern Moral Order, MMO）』を提示する。それは、1. 相互利益の秩序は、権利と正統な支配の理論において実現する。2. 道具的な政治社会は、各個人に相互利益に互いに奉仕することを可能とした。その意義は、その相互奉仕が高次の善を目的とするのではなく、日常生活のニーズを満たしあうものである、ということである。3. その理論は、個人から始まる。4. 権利、自由、相互利益は、すべての成員に平等に保障されなければならない（Taylor [2007: 170-171]）→これらが、徐々に「人間中心主義的シフト」に向かう」（中野 [2010a: 15-16] 下線原文）。
4. ロバート・ベラーは、『心の習慣』において、共同体を形成する本質的なもののひとつが「記憶」だと指摘する。ユダヤ系ギリシア人のベビーシッターの腕に刻印された数字の入れ墨が目に入るたびに「おなかを煉瓦で打たれる思いがする」と話すユダヤ系アメリカ人のエピソードについて、ベラーは次のように解説する。「真の記憶の共同体は、このようにともに受ける苦しみの痛みを満たした物語をも伝える。それが時として成功についての物語よりも深いアイデンティティをもたらすことがあるのである」（Bellah et al. [1985: 186-187]）。
5. テイラーによると「排他的ヒューマニズム（exclusive humanism）」は17世紀末から18世紀にかけて、ラテン語キリスト教圏のエリートから始まった（Taylor [2007: 212-269]）。
6. テイラーはこの十全性への希求を「マキシマル・デマンド」と呼ぶ。「マキシマル・デマンド：人類の最高次の精神的あるいは道徳的アスピレーションは、一方で変容（transformation）への道を示しつつ、他方でヒューマニティに本質的なものと衝突したり、切断したり、否定したりせずに、いかに定義できるのか？これを“maximal demand”と呼ぼう」（Taylor [2007: 640]；中野 [2010a: 19]）。
7. 「コミュニオン（communion）。最高神は人格的存在である。神は、行為性をもつという意味においてだけでなく、コミュニオンをもつことができるという意味において、人格的存在なのだ。アタナシウス派とカッパドキア派の教父たちの三位一体の定義においては、この概念（Koinonia）の使用が中心であった。カッパドキア派によって発展された“三位一体のヒュポスタシス（hypostasis）”の新しい意味においては、われわれは神を“実体（substance）”ではなく、“人格（person）”として理解する。この人格の概念はコミュニオンの概念と相補的であり、この人格は、コミュニオンに交わるうる種存在なのだ。神の歴史への介入、特に受肉への介入は、神がすでに在り、生きているコミュニオンの参加者にわれわれをすることによって、われわれを変容（transform）することを意図している。この意味において、われわれが神を非人格的な存在として取り扱う、あるいは単なる非人格的秩序の創造者とする限り、われわれは救済から阻まれる。救済は、コミュニオンのもとにある人々のコミュニティ（＝教会）を通して、神とコミュニオンを共にすることによってのみ、もたらされる」（Taylor [2007: 275-279]；中野 [2008a: 5]）。



## 参考文献

- Bellah, Robert et al., (1985) *The Habit of Heart: Individualism and Commitment in American life*, Berkeley : Haper and Row=(1991) 島蘭進・中村圭志(訳)『心の習慣』みすず書房.
- 稲森財団編 (2009)『KYOTO PRIZE & INAMORI GRANTS: 2008 INAMORI FOUNDATION』財団法人稲森財団.
- 中野剛充 (1997)「チャールズ・テイラーの『近代—自己—共同体』論」東京大学大学院総合文化研究所国際社会学専攻修士論文.
- 中野剛充 (2007)『テイラーのコミュニタリアニズム：自己・共同体・近代』勁草書房.
- 中野剛充 (2008a)「博士論文構想：チャールズ・テイラーの宗教哲学」(未定稿).
- 中野剛充 (2008b)「チャールズ・テイラーの社会哲学研究」(未定稿).
- 中野剛充 (2010a)「テイラーの社会哲学研究——“西欧近代”をもう一度問いなおす——」現代規範理論研究会レジュメ(未定稿).
- 中野剛充 (2010b)「人権と共同体——共同体は『他者の人権』に自己を開き得るか」井上達夫(編)『人権論の再構築』法律文化社.
- Taylor, Charles (1964) *The Explanation of Behaviour*, London, New York : Routledge & Kegan Paul.
- Taylor, Charles (1975) *Hegel*, Cambridge, New York : Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989) *The Sources of the Self*, Cambridge : Harvard University Press,=(2010) 下川潔・桜井徹・田中智彦(訳)『自我の源泉』名古屋大学出版会.
- Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*, Cambridge : Harvard University Press.